

# At frådse i kropslighed

## – om krop og religion i middelalderen

**Torben K. Nielsen**, (f. 1962) er ph.d., lektor i middelalderhistorie og forskningskoordinator ved CEPS – Cultural Encounters in Premodern Societies, Aalborg Universitet. Han forsker i middelalderlig krig, kultur og religion. Hans seneste publikationer omhandler pave Cølestin III (1191-1198), korstog i Baltikum og kejser- og pavemagtens historiebrug. CV og publikationsliste kan ses på <http://personprofil.aau.dk/Profil/100465?languageId=4>.

Kroppen er historisk foranderlig. Også opfattelsen af og talen om krop er underlagt skiftende vidensregimer og synes altid præget af en voldsom trang til klassifikation og bestemmelse. I vore dage kan vi tale om krop og det menneskelige kød på fx medicinske, biologiske, generationelle, kønsmæssige og sundhedsmæssige faconer. Vi italesætter ofte den menneskelige krop mellem sygdom og sundhed, mellem apati og aktivitet, mellem ungdommens spændstighed og alderdommens forfald, mellem funktionsduelighed og handicaps. Vi kan tage på wellness-ophold eller på kursus for at lære at 'mærke' vores krop igen – eller vi kan tage medicin for at 'overdøve' kroppens

'signaler'. Vi smykker gerne vore kroppe med varige eller temporære kulturelle udtryk – og vi går efterfølgende smertefulde behandlinger igennem for at fjerne de varige imprints igen. Vi diskuterer – som en del af sygeplejens etik eller som en del af den regionale økonomi – hvornår et menneskes krop ikke længere er værd at holde liv i. Og dermed hvad der definerer et menneske. Vi er altså i vort kød, på godt og ondt.

Denne erfaring er jo ikke ny, og det er heller ikke nyt, at mennesket taler og skriver om sin krop. I denne artikel vil jeg diskutere gennem eksempler, hvordan religiøst vakte mennesker i europæisk middelalder tænkte og talte om

deres kroppe. De kroppe vi møder i denne artikel er entydigt *religiøse* kroppe. Og religionen kommer vi ikke udenom. De kristne middelaldersamfund kendetegnedes blandt andet af, at den katolske kirke besad et regulært frelse-monopol. Kirken administrerede den religion, hvis væsentligste dogme bestod i en forståelse af, at Gud var blevet kød: Guds *inkarnation* i Jesus Kristus og samme inkarnerede krops død og opstandelse har betydet, at kroppen, som fængsel, som længsel, som udfrielse og som frelse mulighed – og sikkert mange flere inkarnationer! – har haft strålende betingelser for at udvikle og italesætte sig.

De kroppe jeg beskæftiger mig med i det følgende har været tilknyttet mennesker, der levede, tænkte og handlede religiøst. Jeg kalder disse kroppe og de mennesker, der agerede med sådanne kroppe, for *religiøse atleter*. Betegnelsen, som jo i sig selv er bibelsk funderet (1. Kor. 9, v. 25), er valgt for at understrege, at de fleste af disse mennesker udviste en ret professionel og reflekteret omgang med deres kroppe (Nielsen, 2005). De oplevede og brugte deres kroppe som instrumenter til at fremme en religiøs stræben. I den middelalderlige periode ca. 1000-1500 var sådanne religiøse atleter bredt anerkendte som forbilleder – respektindgydende og efterstræbelsesværdige. Perioden forud kan siges at have været præget af en slags religiøs 'bytteøkonomi', hvor lægfolk gennem donationer sikrede sig munkenes forbøn. Fra anden halvdel af det 11. århundrede skiftede denne bytteøkonomi imidlertid karakter. Nye klosterordener supplerede ritualer og liturgi orienteret med sigte på det sociale kollektivs frelse med forehavender, der fokuserede mere på den enkelte religiøses egen vej til frelse.

Klosteret blev nu i stigende grad opfattet som en livets skole, hvor den enkelte religiøse kunne bevæge sig mod Gud. Gennem personlige opofrelser, læsninger, bøn, meditationer og kropsbeherskende teknikker kunne munken bevæge sig hen imod den *lighed med Gud*, som var gået tabt i syndefaldet. Karteusermunken Guigo II (d. 1188) er forfatter til *Munkestigen – Scala claustralium*. Heri beskriver Guigo det religiøse liv som en proces – og gør det metaforisk ved at inddrage en række kropslige sansninger:

Læsningen leder efter sødmen i det velsignede liv, meditationen opfatter den, bønner spørger efter den, kontemplationen smager den. Læsningen putter så at sige hel føde i munden, meditationen tygger på den og bryder den ned, bønner udvinder dens smag, kontemplationen er derimod selve den sødme, som gør glad og fornyer. Læsningen virker på det ydre, meditationen på marven; bønner spørger, hvad vi længes efter, kontemplationen giver os glæde i den sødme vi har fundet. (Guigo II, 1978: 82-3)

Man kan hævde, at perioden fra ca. 1050 vidner om en internalisering af de religiøse normer i form af en øget introspektiv kapacitet: Man udviklede psykologisk-refleksive kompetencer og underkastede således egne, individuelle synder og fejl en dybtgående undersøgelse, for herigennem at kunne gå den rette vej mod Gud (Constable, 1995). Som citatet viser, var den menneskelige krop og dens sansemæssige indtryk en afgørende vigtig faktor i den nye, øjensynligt mere reflekterede syndsbevidsthed.

Utallige er imidlertid de tekstbidder fra periodens litteratur, der synes at understrege kirkemænds og munkes indædte foragt for den krop, der var et vilkår selv for dem. Pave Innocens III's (d. 1216) ungdomsarbejde *Om den menneskelige elendighed – De miseria humanae conditionis* fra 1190'erne er et berømt eksempel. Mennesket er her kendetegnet ved nærmest udelukkende at være af kropslig og – derfor – skændig natur:

Hvilken skandaløs værdiløshed ved den menneskelige væren, hvilken værdiløs skændsel! Sammenlign blot med urterne og buskene; disse frembringer blomster, løv og frugter; du, derimod, kun fluer, lus og orme. Af disse flyder olie, vin og balsam, af dig kommer kun slim, urin og lort. Disse udånder sød duft, du efterlader en afskyelig stank.

Og om kvindens menstruation skriver den senere pave:

Vær opmærksom på, hvad barnet i moders liv lever af! Det ernærer sig med sikkerhed af menstruationens blod, siden dette jo udebliver hos kvinden efter be-svangring, vel sagtens for at barnet kan ernæres ved det. Om dette blod hedder det nu, at det er så urent og afskyvækkende, at ved berøring med det hører frugter op med at spire, vingårde udtørres, planter vil dø, træerne ville miste deres frugter og hunde, som spiste af det, ville blive gale. (Lotario di Segni, 1990: 48 & 45-6)

Skriftet viser Innocens' kendskab til aristotelisk naturfysik og embryologi, hvor man-

den og hans sæd indtager den afgørende rolle som reproduktionens formgivende aktør, mens kvinden og hendes menstruations materie blot rummer reproduktionens passive potentiale. Hos Innocens kædes de aristoteliske 'observationer' sammen med en opfattelse af, at mandens og kvindens forening i reproduktionen er entydigt forbundet med både fysisk og moralsk forrådnelse. Innocens' optagethed af menneskekroppens affald og udsondringer og – især – disse kropslige udladningers forbindelse til synd og moralsk fordærv synes ganske typisk for tiden. Mange andre skrifter fremviser lignende kropsforsagende tendenser, og indtil for blot et par årtier siden fokuserede det meste af forskningen næsten udelukkende på den tilsyneladende dualisme mellem den urene krop og den pure sjæl, som findes i disse tekster.

En sådan dualisme-tænkning er imidlertid langt fra den eneste gangbare, og dermed heller ikke fyldestgørende for en aflæsning af den middelalderlige tænkning om mennesket. Kroppen var nemlig langt vigtigere end det umiddelbart synes at fremgå: "the extravagant attention to flesh and decay characteristic of the period is not "flight from" so much as "submersion in"', som det hedder hos en af de mest inspirerende forskere i disse temaer, Caroline Walker Bynum (1992: 251). I middelalderen blev fx ikke blot sanselige erfaringer lokaliseret i kroppen. Også det vi i dag vil kalde 'følelser' eller 'erfaringer', og som vi mener er noget, vi oplever med vores intuitive eller kognitive evner, fik i middelalderen entydigt kropslige, sanselige udtryk. Mange af middelalderteksternes diskussioner om mennesket opererer ikke med en dualisme mellem krop og sjæl, men skelner snarere mellem krop (corpus), ånd

(spiritus) og sjæl (anima) og var mere optaget af at diskutere forskellige 'lag' af sjæl end af at kontrastere krop og sjæl (ibid.). Dette gælder således også for en polyhistor som Isidor af Sevilla (560-636). I sin autoritative og i hele perioden vidt udbredte klassifikatoriske tekst, *Etymologiae*, diskuterer Isidor ud fra tidens sprogvidenskab (heraf navnet på værket) også mennesket, og Isidor skelner bl.a. mellem sjæl, ånd, krop og kød. Således hedder det, at "soul (anima) is so called because it is alive: spirit however, is so called either because of its spiritual (*spiritalis*) nature, or because it inspires (*inspirare*) the body" (Isidor of Seville, 2006: 231), mens det om kroppen bl.a. hedder:

The body (*corpus*) is so called, because it 'perishes when it denigrates' (*corruptum perire*). It can be dissolved and it is mortal, and at some point it has to be dissolved. The flesh (*caro*), however, derives its name from creating (*creare*). [...] Flesh is a composite of four elements. Earth is in flesh, air in breath, moisture in blood, fire in the vital heat. Each element in us has its own physical part, something of which must be repaid when the composite dissolves. However, what is meant by flesh and what is meant by body (*corpus*) are different; in flesh there is always a body, but in a body there is not always flesh, for the flesh is what is alive, and this is a body. A body that is not alive is not flesh. (Ibid.)

I sit arbejde med at forstå middelalderens tænkning omkring synet og blikket forsøger den australske forsker Susannah Biernoff at komme udover en traditionel dualisme-tænkning ved

at lede efter – og ofte finde – en *tredje* kategori udover krop og sjæl. I hendes teksteksempler, som udgøres af bl.a. Augustin (354-430), Bernard af Clairvaux (d. 1153), Robert Grosseteste (d. 1253) og Thomas Aquinas (d. 1274), udgøres denne tredje kategori af det *kød* – *caro*, som også fandtes hos Isidor af Sevilla (Biernoff, 2002: 17-59). Det er dog langt fra i alle de relevante middelaldertekster, man finder en konsistent og reflekteret anvendelse af begrebsparret krop/kød. Kødets status som en tredje kategori ved siden af krop og sjæl var måske alligevel ikke fuldt erkendt for de middelalderlige skribenter. Ofte bruges begreberne nemlig ganske ureflekteret og udskifteligt. For mange af de middelalderlige skribenter synes begreberne *corpus* og *caro* ganske enkelt at kunne indtage de samme betydninger. Under alle omstændigheder er det meget svært at opretholde en konsistent skelnen mellem krop og kød – såvel i middelalderteksterne, som i nærværende tekst.

Alligevel er Biernoffs påpegning af netop kødet som en vigtig kategori i middelalder-tænkningen betydningsfuld, idet inddragelsen af kødet kommer til at understrege et afgørende handlings- og forandringsperspektiv, som til gengæld er ganske tydeligt i middelalderteksterne: Kroppen og kødet kunne – og skulle – håndteres. Gennem forskellige former for askese og mangeartede mortifikationer af kroppen kunne de religiøse atleter nærme sig Gud.

Hos en betydende historisk og spirituel figur som cistercienserlederen Bernard af Clairvaux er kroppen således ikke i sig selv forkastelig. Det er derimod *kødet*. Det er kødet, som handler, mens kroppen bare *er*. Bernard skriver, at "når vi er i denne vor krop, er vi fremmede for

Gud. Det er ikke kroppens skyld, selvom den jo er dødelig; snarere er det kødet som er en syndig krop i hvilken intet godt findes, men hvor syndens lov regerer" (Bernardus Claraevallensis, *De conversione ad clericos sermo seu liber*: 851B). Således er det også kødet, der kan moralsk forkastes for sine forkerte handlinger, og ikke kroppen. Til gengæld er det også kødet, og dets handlinger, der kan korrigeres og dermed bringes på den rette vej mod frelsen. Kødet er altså både syndefuldt, men også nødvendigt som instrument for frelsen. Hvis kødet *ikke* kan betvinges, bliver frelsen også umuliggjort.

Benediktinermunken Peter af Celle (d. 1183) sammenligner i sin traktat – *De afflictione et lectione* – om lidelse og læsning – den menneskelige krop med en simpel kødvare, der kan behandles af en slagter: Jo mere den religiøse atlet kan 'sælge' af sin krop, oven i købet til den vigtigste kunde, Gud, jo større bliver hans profit og belønning hos Gud. I Peters tekst kommer endvidere et andet traditionelt motiv til syne: Kødet og kroppen opleves som ufuldendt. På trods af en stærk tro på Guds underfulde skaberkraft er en gennemgående opfattelse alligevel, at den menneskelige krop er som et uudviklet barn. Gennem tugt og spægelse kan kroppen udvikles til et helt menneske. Interessant nok synes kroppens betydning for Peter af Celle at ligge netop i dette forhold: Kroppen er manipulerbar, og kan derfor bringes til at være af værdi (Petrus Cellensis, 1987: 140-141).

De religiøse kunne skildres som soldater, der netop kæmpede mod deres egen krops forræderiske handlinger. Den engelske St. Wulfric, hvis helgenvita er fra begyndelsen af 1200-tallet, fik en gang foræret en brynje. Gaven fra en verdslig ridder til den religiøse 'soldat' gav anledning til en ret veloplagt modstilling af de to

personers forskellige livsvalg. De førte begge krig, men Wulfric kæmpede mod en langt mægtigere fjende og endda med ringere våben. Wulfrics krigsførelse fokuserede på bekrigelsen af kødet – synden – i kroppen:

Den herre William besøgte ham [Wulfric] i det lønlige håb, at han kunne få lov at tage del i krigerens triumf ved at stille med våbnene. Han gav ham sin egen ringbrynje, som om det var til en mægtigere kriger, og dedikerede derved dette stykke militære udstyr til Guds rekruts brug [...] Om natten kastede han sig nøgen i et kar med iskoldt vand, og derfra ville Kristi lille dreng tilbyde sin Herre alle Davids salmer, sunget til Ham med tromme og psalter. Således blomstrede han strålende i uskyldens glans efter hver ny dåb, og lig en flok af spæde lam, dukkede han op ad vandet hvidere end mælk. Efter at have taget sin skjorte af hår og sin skjorte af panser på igen ville han bruge resten af natten på hymner og bønner, afbrudt af hyppige genufleksioner. (Matarasso, 1993: 239)

Vi har mange andre eksempler på helgeners ophold i meget koldt vand gennem længere tid. Hos Etienne d'Obazine (d. 1154) og igen den berømte Bernard af Clairvaux anses det kolde vand at have den – ikke ukendte – effekt, at det svækker kroppens ophidselse (Aubrun, 1970: 45; Christiansen, 1926: 47-48).

Kontrolleret berøvelse af livsnødvendig fødeindtagelse blev ofte anset som en anerkendelsesværdig kropsbeherskende strategi. Cisterciensermunken Aelred af Rievaulx' (d. 1166) vita understreger den ærefrygt og ængstelse,



den voldsomme askese ofte fremkaldte hos andre. Beretningen viser omverdenens usikre vekslen mellem usikkerhed og anerkendelse, samtidig med at den sprogligt opererer i stærke metaforer om helbredelse og sygdom. Når disse medicinske kategorier er involveret, optræder også oftest læger og deres – også dengang – autoritative og 'videnskabelige' sundhedsdiskurs. Aelred indtager, som mange andre af de middelalderlige religiøse atleter, hvis kropsstrategier findes beskrevet, en nærmest anarkistisk og subversiv attitude til lægernes autoritetsform. For ham gælder kun Guds autoritet:

Han ofre sig selv på den aldrig svigtende lidelses alter: Der var nærmest intet kød, der hang på hans knogler; kun hans læber syntes at være tilbage som en ramme om hans tænder. Den voldsomme udtæring af hans krop og hans ansigts magerhed gav hans fremtoning et engleligt udtryk. Idet han nærmest intet spiste og endda drak endnu mindre, mistede han i det hele taget, gennem sin utrolige fasten, helt længslen efter føde. Igennem denne periode afviste han de kure, han havde været vant til at tage, og skete det, at han tilfældigt smagte noget af dette i sin mund, tog han det ud med sine fingre, og mens hans plejere var optagne af andre gøremål, smed han det på jorden og kvaste det til pulver med sin fod, så det ikke blev opdaget. (Danielis, 1950: 49-50)

En del paradokser kommer til syne i disse beretninger om de religiøse atlethers omstændelige, helt sikkert udmarvende, men måske navnlig særdeles *bevidste* kropsbeherskelses-

teknikker. De religiøse atlethers spirituelle praksis handlede som nævnt om at begive sig ud på vejen imod Gudligheden. En del af denne bevægelse bestod af øvelser, der var tænkt som en knægtelse af, hvad man opfattede som kropslige behov – for søvn, hvile, næring, sex – og som er blevet fortolket som en bortkastelse af den religiøse atlets egen kropslighed og kødelighed. Paradoksalt nok synes denne negering af kroppens kødelige handlinger og behov at nødvendiggøre en ret udviklet bevidsthed om og til tider en nøjsom pleje af samme krop. Man skal være i god form for at kunne fornægte kødet.

Modellen – par excellence – for efterfølgelse og inspiration var Kristus selv. Begrebet *imitatio Christi*, i mange forskellige former, er et væsentligt karakteristikon ved den middelalderlige spiritualitet. Vi ser i perioden et øget fokus på Kristi humanitet og tilsvarende et fokus på Kristi krop og dens strabadser: Kristi lidelser tjente som direkte inspiration til en religiøs praksis. Et radikalt eksempel på en *imitatio Christi*-strategi gives os af kirkereformatoren Peter Damian (d. 1072), som selv brændende ønskede at lide for Kristi skyld, og som spægede sit kød, angiveligt fordi han ikke kunne blive martyr, da han jo ikke – som de oldkristne – levede i kristenforfølgelsernes tid. En forsker har kaldt Damian for "sin egen bøddel og en selv-martyr, som villigt idømte sig selv lidelse og endda død" (Constable, 1982: 20). Damian forfattede et helgenvita over Dominicus Loricatus, en anden beundret religiøs atlet. Tilnavnet *Loricatus* fik Dominicus, fordi han bar mellem syv og otte metalplader (*lorica*) fastpændt til sin krop om hofterne, halsen og benene. Som en del af sin religiøse praksis reciterede Dominicus Davids-salmerne, og under disse recita-

tioner ville han nu give sig selv tusind slag for hver ti salmer og gennemføre hundrede knæbøjninger for hver femten salmer. Dette giver i alt 15.000 slag og 1000 knæbøjninger for en fuld gengivelse. Damian fortæller, at Dominicus reciterede Davids-salmerne tyve gange på seks dage, og én gang nåede han helt op på ni recitationer i løbet af en enkelt dag.

Ofte ser man i de religiøse tekster en ganske utilsløret længsel eller endda begær efter Kristus. Dette kommer til udtryk i en intens dyrkelse af Jesu person, både i hans lidelse, men også før passionshistorien. I disse imitatio Christi-strategier kan man mere end ane en egentlig anerkendelse af den kropslige dimension i Gudsdyrkelsen. Også hér er det den religiøse atlets egen krop, der er instrument for strategiens udfoldelse. Netop med kroppen kan den religiøse atlet tage Kristi lidelser på sig og gennemgå de samme pinsler som Jesus Kristus. Tanken bag var den, at netop gennem den religiøse atlets egne kropslige strabadser kunne Kristi lidelser lettes for Ham. Imitatio Christi-strategierne kan i visse tilfælde antage en iøjnefaldende karakter af, hvad vi i dag ville opfatte som kropsligt begær og seksuel tilfredsstillelse. Imitation af Kristus synes i disse religiøse strategier at blive udfoldet som en slags *contemplatio* – eller måske endda *penetratio*! – *Christi*. Benediktinermunken Rupert af Deutz (d. 1129) havde eksempelvis som ung munk en voldsom vision, hvori han omfavnede et trækrucifiks i kirken og pludselig mærkede Kristus åbne sin mund for at kunne tage imod Ruperts dybe kys (Van Engen, 1983: 51). I et af sine mange breve omtaler den berømte Cluny-abbet Petrus Venerabilis (d. 1156), hvordan hans egen mor havde omfavnet et krucifiks så hårdt og intenst, at det end ikke i døden

kunne vristes fra hende (Petrus Venerabilis, 1967 I: 169). Hugh af Lincoln, hvis vita blev skrevet i midten af 1200-tallet, ønskede at bruge sin krop til at:

kysse hans fodspor, eller, havde det været muligt, at have holdt bare et eller andet, som Hans hænder eller en hvilken som helst del af Hans krop havde rørt ved, tæt ind til mit hjerte. Hvad skal jeg sige om hans kropslige udsondringer, hvis det altså ikke er respektløst at kalde det som flød fra Livets træ for udsondringer? Hvilke følelser, spørger jeg, skulle jeg have for den sved, som måske flød fra en sådan lyksaligheds kar, og som skyldes, at Han påtog sig vores svalgighed? Jeg ville helt sikkert, hvis jeg fik chancen, ikke blot samle den sved, men jeg ville fortære den med mine læber og opsuge den som noget sødere end honning, og jeg ville skatte den i mit hjertes dybder. (*Magna Vita Sancti Hugonien-sis* II, 1961: 14-15)

Som det fremgår af citatet, er der her i den grad tale om en handlende krop, om kød, der agerer. For et nutidigt blik forekommer mange af disse beretninger af tydelig erotisk karakter, men kødets lyster er i denne sammenhæng vendt mod et højere mål, nemlig tilbedelsen af – og den kropslige opgåen i – den Kristus, der blev anset for vejen til frelsen.

I deres beskrivelser af deres erfaringer med deres gudsdyrkelse brugte både mænd og kvinder et særdeles fysisk og fysiologisk sprog. Ofte forekommende er sproglige udtryk for at konsumere, at fortære Gud – eller blive fortæret af ham, som vi fx. møder det i Bernard af

Clairvaux' prædikener over Højsangen. Hér bliver Bernards bod og anger til Kristi føde – i en vanskelig oversættelig allegorisk sprogdragt:

Jeg tygges mens jeg irttesættes af Ham; jeg sluges mens jeg belæres; jeg reduceres mens jeg forandres; jeg fordøjes mens jeg transformeres; jeg gøres til én mens jeg bringes i overensstemmelse. [Latinen lyder: "Mandor cum arguor, glutior cum instituor, decoquor cum immutor, digeror cum transformor, unior cum conformor." ] (Bernardus Claraevallensis, *Sermo LXXI in Cantica Cantorum*, 1123B)

De religiøse atleter blev således i en allegorisk forstand til kød, når de talte og skrev om Kristus, mens de var i deres kød, når de praktiserede de øvelser, der skulle bringe dem tættere på den attråede forening med Gud. Sådanne sanselige og nærmest erotiske beretninger og visioner synes imidlertid ofte undertrykt eller omskrevet i moderne oversættelser. Eksempelvis opfordrede samme Bernard af Clairvaux en nyomvendt munk, til "suge non tam vulnera quam ubera Crucifixi". En nogenlunde tekstnær oversættelse af dette tekststed vil således lyde: "sug ikke kun af den korsfæstedes sår, men også af hans bryster". Imidlertid når den engelske oversættelse frem til en anden – noget mere dydig, men i mine øjne også langt mindre spændstig (sic!) – metaforik med sin tekst: "draw life from the wounds of Christ" (Bernardus Claraevallensis, *Epistola CCCXXII ad Hugonum novitium*: 527C; Scott James 1953: 449).

De middelalderlige medicinske og lægelige ideer – især i den aristoteliske tradition – anskuede den mandlige krop paradigmatiske, som

mønsteret for, hvad vi er som mennesker. Det særligt kvindelige var derimod det 'u-formelige'. I tidens tekster finder vi klassifikatoriske ytringer om sprækker og revner; medicinskteologisk tale om brud på grænser, mangel på form eller tydelig definition; sprogliggjorte forestillinger om åbninger, med væsker, der vælder frem (Bynum, 1992: 220). Måske er det elementer af denne kønsdiskurs, der trænger ind i beskrivelserne af de religiøse erfaringer. Mænd synes nemlig i et vist mål at være optagede af at opstille en slags målestok for religiøs erfaring. Kvindernes stemmer synes derimod i højere grad at beskrive deres egne erfaringer som unikke og individuelle. Kvinderne taler i skrifterne ofte om at 'smage' Gud, at 'kysse Ham dybt', at 'trænge ind i Hans hjerte eller indvolde', eller blive 'dækket' af Hans blod. Sådanne beskrivelser synes at opløse grænserne mellem spiritualitet og psykologi; mellem kropsligt og sexuel: Nonnerne Liedwina af Schiedam og Gertrude af Delft følte i 1300-årene en så stærk moderkærlighed til det spæde Jesusbarn, at der løb mælk til deres bryster. De samtidige Lukardis af Oberweimar og Margareta af Faenza beretter om, hvordan de begge kyssede deres åndelige søstre i konventet med åbne munde, så 'nåden flød fra den ene til den anden' med en styrke, der efterlod begge søstre rystende – og sikkert rystede. Den flandiske poet og mystiker Hadewijch skrev i 1200-tallet om, hvordan Kristus selv gennemborede (penetrerede?) hende indtil hun "mistede sig selv" i ekstatiske kærlighed (Bynum, 1992: 190-1).

Hvordan skal vi forstå sådanne udsagn? Som vist var kroppen for de religiøse atleter ganske vist uværdig og forræderisk i og med, at kroppen og dens øjensynligt ofte viljeløse –



syndige - handlinger blev opfattet som stående i vejen for den opgåen i Gud, som var den religiøse atlets endemål. Kroppen fik imidlertid en yderligere rolle. I den middelalderlige spiritualitet med dens fokus på Kristi humanitet blev kroppen absolut nødvendig som scene for den syndsbevidsthed, offervillighed og ydmyghed, som var væsentlige elementer i den religiøse atlets idræt. De religiøse atleter *negerede* ikke blot deres egne kroppe. De forsøgte tillige at *transformere* deres kroppe til "fint kalibrerede instrumenter for frelse" (Brown, 1988: 223). Senantikens dualistiske oppositioner, dvs. de neoplatoniske forståelser af forholdet mellem krop og sjæl, blev i højmiddelalderen afløst af en langt mere langt mere kompleks ontologi. Kroppen, med dens mulighed for betvingelse, disciplinering og endelig omskabelse, blev nu nødvendig som medium og målestok for de religiøse bestræbelser. Kroppen var således blevet en mulighed for frelse. De religiøse atleter "stræbte ikke efter udrydde kroppen men at smelte deres eget ydmyge og smertefulde kød sammen med det kød, hvis lidelse, antaget frivilligt, var frelse. Ved at frådse i Kristi kropslighed fandt de udfrielsen af deres egen" (Bynum, 1987: 246).

Således synes kroppen med dens handlende kød klart forbundet med tidens gang; med forandring og udvikling; med *metastase*. Det handlende kød kunne nemlig bringes til at bevæge sig mod frelsen. Der rummedes et potentiale for udfrielse og frelse i den handlende krop, i kødet. Kroppen og kødet kunne betvinges og underkues, mennesket kunne genløses gennem frivillig mortifikation af kroppen. Man kan sige, at grænsen mellem krop og sjæl i den middelalderlige spiritualitet blev ekstremt gennemtrængelig, og det er måske netop den-

ne *permeabilitet* mellem tidligere oppositionelle par, som eksempelvis 'krop' og 'sjæl', der gør det så vanskeligt at forstå de tekster, der blev resultatet af de psykologiske indsigter og den interrogative og selvundersøgende kompetence, som skrifterne tydeligt afslører, at deres ophavsmænd og -kvinder besad.

Måske skyldes vores vanskeligheder med at forstå de middelalderlige tekster, at vi stadig i dag hænger fast i dualistiske positioner? Hverken den platoniske filosofis opdeling af mennesket i krop og sjæl, eller den radikale skepticisme hos Descartes, der ligger til grund for den moderne fremhævelse af menneskets kognitive evner på bekostning af de kropslige, kan 'forklare' de religiøse atleters kropssdyrkelse og kødelige sprog. Det forekommer således afgørende – hvis man bedre vil forstå den middelalderlige tænkning – at have øje for det miks, den sammenblanding af blandt andet krops- og køns kategorier, der er på spil i de middelalderlige tekster. Dette er nødvendigt, for at "vi kan forstå hvordan middelalderlige mennesker af begge køn kunne se det Hellige manifestere sig i netop dét kød, den krop, der ellers narrede mennesket til synd, til liderlighed og grådighed igennem deres liv, og efter døden, rådnede op i graven" (Bynum, 1992: 305).

## Litteratur

**Bernardus Claraevallensis**, *De conversione ad clericos sermo seu liber*, i *Patrologia Latina* (ed. J. P. Migne vol 182 col 833-856D), Paris, 1841-95.

**Bernardus Claraevallensis**, *Epistola CCCXXII ad Hugonum novitium*, i *Patrologia Latina* (ed. J. P. Migne vol. 182 col. 527A-528B), Paris, 1841-95.

**Bernardus Claraevallensis**, *Sermo XXVI in Cantica cantorum*, i *Patrologia Latina* (ed. J. P. Migne vol. 183 col. 1121B-1128D), Paris, 1841-95.

**Biernoff, Suzannah**, *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, Palgrave MacMillan: Basingstoke, 2002.

**Brown, Peter**, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Late Antiquity*, Columbia University Press: New York, 1988.

**Bynum, Caroline Walker**, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press: Berkeley, 1988.

**Bynum, Caroline Walker**, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body*, Zone Books: Cambridge, Massachusetts, 1992.

**Bynum, Caroline Walker**, "Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective", i *Beyond the Cultural Turn. New Direction in the Study of Society and Culture* (eds. Victoria E. Bonnell & Lynn Hunt), University of California Press: Berkeley, 1999.

**Christiansen, C.P.O.**, *Bernard af Clairvaux: Hans Liv fortalt af Samtidige og et Udvalg af hans Værker og Breve*, Selskabet for historiske Kildeskrifters Oversættelse: København, 1926.

**Constable, Giles**, *Attitudes towards Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages*, Hellenic College Press: Brookline: Massachusetts, 1982.

**Constable, Giles**, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press: Cambridge, 1998.

**Guigo II**, *The ladder of monks: A letter on the contemplative life and Twelve meditations* (eds. & transl. Edmund Colledge & James Walsh), Mowbray Publ.: London, 1978

**Isidor of Seville**, *The Etymologies* (transl. & eds. Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J.A. Beach & Oliver Berghof), Cambridge University Press: Cambridge, 2006.

**Lotario di Segni**, *Vom Elend des menschlichen Daseins* (übers. von Carl-Friedrich Geyer), Georg Olms Verlag: Hildesheim, 1990.

**Magna Vita Sancti Hugoniensis I-II**, (eds. Decima L. Douie & Dom Hugh Farmer), Thomas Nelson Publ.: London, 1961.

**Nielsen, Torben Kjersgaard** (2005), "Elsket og udstødt. Religiøse atleter i højmiddelalderen", i *De måske udstødte. Historiens marginale eksistenser* (red. Lars Andersen, Poul Due Dahl & Louise N. Kallestrup), Aalborg Universitetsforlag: Aalborg, 2005.

**Petrus Cellensis**, *Selected Works* (ed. & transl. Hugh Feiss), Cistercian Publications: Kalamazoo, 1987.

**The Cistercian World: Monastic Writings of the Twelfth Century**, (ed. & transl. Pauline Matarasso), Penguin: London, 1993.

**The Letters of St Bernard of Clairvaux**, (ed. & transl. Bruno Scott James), Sutton Publ.: London, 1953.

**van Engen, John**, *Rupert of Deutz*, University of California Press: Berkeley, 1983.

**Vie de Saint Obazine**, (ed. & trad. Michel Aubrun), Institut d'Etudes du Massif Central: Clermont-Ferrand, 1971.

**Walter Daniel**, *The Life of Aelred of Rievaulx* (transl. & annotation F. M. Powicke), Cistercian Publications: Kalamazoo, 1994.